

Laval théologique et philosophique



L'éthique avant l'éthique : Méditation sur une figure de la révélation chez Lévinas

Marc Faessler

Volume 55, numéro 2, juin 1999

La pensée juive au XXe siècle

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401230ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401230ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Faessler, M. (1999). L'éthique avant l'éthique : Méditation sur une figure de la révélation chez Lévinas. *Laval théologique et philosophique*, 55(2), 195–203.
<https://doi.org/10.7202/401230ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1999

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

L'ÉTHIQUE AVANT L'ÉTHIQUE

MÉDITATION

SUR UNE FIGURE DE LA RÉVÉLATION CHEZ LÉVINAS

Marc Faessler

Faculté de théologie
Université de Genève, Suisse

RÉSUMÉ : Dans la suite de l'œuvre d'Emmanuel Lévinas librement interprétée, cet article se propose d'amener à la pensée un impensé qui précède toute éthique constituée. Cela implique un abandon des ambitions autofondatrices du Cogito. Cela réclame une élucidation de ce qui « me regarde » dans le visage du prochain. Cela suggère aussi une ouverture messianique de l'éthique comme utopie de l'humain.

ABSTRACT : Following the work of Emmanuel Lévinas, this article intends to bring into thought what is still unthought, what precedes every explicit ethics. This involves the renouncement to the autofoundational endeavour of the Cogito. It requires the elucidation of what concerns me in the face of the other. It necessitates also a messianic openness of the ethics as the utopia of human being.

Nous nous sommes demandé si la Révélation ne ramène pas précisément à la pensée de l'inégal, de la différence, de l'ir-réductible altérité, « non contenable » dans l'intentionnalité gnoséologique, à la pensée qui n'est pas un savoir, mais qui, débordant le savoir, est en relation avec l'Infini ou avec Dieu...

La Révélation, telle qu'elle se décrit à partir de la relation éthique et où la relation avec autrui est une modalité de la relation avec Dieu, dénonce la figure du Même et du connaître dans leur prétention d'être le seul lieu de la signification.

Emmanuel Lévinas, *L'Au-delà du verset*, p. 179.

La crise de légitimation dans laquelle est aujourd'hui plongée l'éthique, les conflits de civilisation ou de traditions religieuses qui obèrent tout débat actuel sur les valeurs, l'impuissance morale du droit à prévenir l'incessant retour de la barbarie dans notre siècle déjà sanglant, nous obligent désormais à reprendre une question que la modernité a cru bon de jeter aux oubliettes, celle d'une articulation de

l'anthropologique *et* du théologique au fondement de l'éthique. L'idée suggérée par notre titre « une éthique avant l'éthique » voudrait indiquer, à la suite de l'œuvre d'Emmanuel Lévinas librement interprétée, que la tâche qui nous échoit est d'amener à la pensée un *impensé* qui précède toute éthique constituée. Cet *impensé* est ce qui, dans l'implicite de la relation au visage d'autrui, noue intrigue entre l'universalité réflexive du *Cogito* et la Transcendance de l'Infini, là où le rapport à l'Autre découvre à la responsabilité humaine qu'elle n'est ni fondée, ni légitimée, ni ordonnée au Bien, de sa propre initiative, mais par une élection préalable qui, de la débouter en quelque sorte d'elle-même, l'ouvre à la construction de la justice et de la solidarité avec le tiers, dans la délibération commune et l'édiction du droit.

Ce retour au fondement originaire de l'éthique ne résout certes pas toutes les difficiles questions auxquelles nous devons faire face dans notre monde d'errance et de violences. Mais il nous encourage à ne point céder trop vite sur l'éviction par la modernité de tout au-delà de Transcendance au cœur même de l'expérience du sujet. Car le chemin de pensée que nous allons brièvement parcourir trouve un écho théologique indéniable dans la doctrine réformée traditionnelle de la justification par la foi, où, d'être débouté de la prétention des œuvres, le sujet humain, dans l'évident d'une véritable kénose intérieure, s'ouvre à l'obéissance, au pli de l'injonction d'une Parole de grâce qui, de toujours, le précède tout en le portant par sa promesse au témoignage que désormais il s'efforcera de lui rendre. Entre l'approche philosophique et le théologique, des ponts encore insoupçonnés sont peut-être à bâtir autrement.

Par ailleurs, dans notre monde sans cesse en passe de réduire autrui à l'état de chose — liquidable, manipulable, corvéable à souhait —, il est des évidences admises dont le bien-fondé mérite sans doute quelque ébranlement. La Transcendance n'est-elle qu'illusion ? Son approche n'admet-elle aucune révision, au détour par exemple de ce qui résiste à la visée intentionnelle du sujet et ne se range finalement sous un thème que de se soustraire à la principauté de la conscience ? Le mot « liberté » décrit-il notre condition première, autofondatrice d'un sujet souverain ? Ou se découvre-t-il originairement creusé d'une incondition préalable qui institue, au cœur du sujet, une sujétion de responsabilité envers l'autre ? Notre rapport questionnant à l'Être, par l'anonyme persévérance que nous nouons avec lui dans la temporalisation du temps, est-il le dernier mot de notre dérélition ou seulement (comme le suggère l'ambivalence du *es gibt*) la version d'un « Il-y-a » dont l'autre versant est Transcendance d'un « Don » ? L'histoire se résume-t-elle au savoir où notre rationalité l'expose ? N'est-elle point d'abord, et de toujours, vie « en-train-de-se-vivre » de personnes réelles, uniques, irréductibles à toute objectivation totalisante et en qui s'entend — en deçà des forces de l'être qui à travers elles mènent leur train — une signifiante éthique en rupture pré-originelle de tout sens reconstruit ?

Ces questions ménagent un tournant dans notre quête d'un fondement éthique d'avant l'éthique — renversement auquel n'a pas consenti la *Kehre* heideggérienne. Elles indiquent que du sensé implicite — hors sens et hors sujet, mais non sans signifiante — se donne à comprendre à l'articulation de l'anthropologique et du théologique, au détour de l'en face des visages où la responsabilité de l'humain pour un autre humain est d'emblée posée, dans la passivité d'une élection, *avant* toute

position du soi à partir de soi. « Tournant » qui fait voir le fondement de toute éthique à la croisée d'une ipséité destituée de son assise propre, mais réinstituée dans la trace de l'Infini qui l'ordonne au Bien.

J'aimerais, pour éclairer ce chemin de pensée et avant d'en montrer certains enjeux, citer un texte peu connu de Lévinas. C'est un bref post-scriptum qu'il rédigea en 1990 lors de la republication d'un article qu'il avait, en 1934, consacré à la philosophie de l'hitlérisme au lendemain de l'arrivée d'Hitler au pouvoir¹.

L'article procède d'une conviction que la source de la barbarie sanglante du national-socialisme n'est pas dans une quelconque anomalie contingente du raisonnement humain, ni dans quelque malentendu idéologique accidentel. Il y a dans cet article la conviction que cette source tient à une possibilité du *Mal élémental* où la bonne logique peut mener et contre laquelle la philosophie occidentale ne s'était pas assez assurée. Possibilité qui s'inscrit dans l'ontologie de l'être soucieux d'être — de l'être « *dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*² » selon l'expression heideggérienne. Possibilité qui menace encore le sujet corrélatif de « l'être-à-rassembler » et « à-dominer », ce fameux sujet de l'idéalisme transcendantal qui, avant tout, se veut et se croit libre. On doit se demander si le libéralisme suffit à la dignité authentique du sujet humain. Le sujet atteint-il la condition humaine avant d'assumer la responsabilité pour l'autre homme dans l'élection qui l'élève à ce degré ? Élection venant d'un dieu — ou de Dieu — qui le regarde dans le visage de l'autre homme, son prochain, « lieu » originel de la Révélation.

En deçà des positions philosophiques ici critiquées, ce qui se propose dans une telle perspective, c'est un renversement où tout est « en-visagé », aux marges silencieuses de l'histoire et de la philosophie, à partir de ce qui se donne d'impensé à penser dans l'existence offusquée de « l'humain-en-tant-que-victime ». Il en découle une subversion radicale de tous les fondements habituels de l'éthique. Cela implique un abandon des ambitions autofondatrices du *Cogito*. Cela réclame une élucidation de ce qui, par élection non désirée, « me regarde » dans le visage du prochain. Et cela suggère enfin, au pli du théologique, une ouverture messianique de l'éthique comme utopie de l'humain. Nous nous proposons d'éclairer ces trois points.

1. Lévinas n'est de loin pas le premier à vouloir congédier les ambitions d'autofondation dernière propres aux philosophies du *Cogito*. En éthique notamment, l'herméneutique du soi qu'élabore l'œuvre récente de Paul Ricœur a rappelé l'héritage de la question. Pour une raison d'évidence. La simplicité réflexive indécomposable du *je* dans le « je pense » est une illusion. Aucun sujet, jamais, ne s'atteint dans l'absolue et spontanée immédiateté. Le *je* se pose au gré d'un détour où il s'implique à titre réfléchi pour se ressaisir. Ricœur souligne donc que la médiation des opérations langagières, de l'action, du récit historique, voire de l'imputation morale, est constitutive du retour par lequel, réflexivement, le *je* revient à lui-même. Le *je* ne se pose que d'ouvrir le champ herméneutique où il se désigne comme soi à travers une variété de parcours fragmentaires et complémentaires. L'unité de la réflexion sur soi ne

1. Texte manuscrit (que nous suivons) reproduit dans Emmanuel Lévinas, Paris, L'Herne, 1991, p. 159-160 et repris (selon la typographie imprécise de la revue *Critical Inquiry*) dans E. LÉVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot & Rivages (coll. « Rivages poche », 226), 1997 (avec une présentation de Miguel Abensour).

2. « Pour lequel, dans son être, il y va de son être même. »

relève donc pas d'une première évidence, anhistorique ou transcendantale, mais d'une initiative initiante, d'un *agir* à l'œuvre de manière analogique dans les différents horizons de l'existence. Le niveau propre de l'éthique est, pour Ricœur, pris en boucle dans l'herméneutique du soi qu'est la vie vive du *Cogito*, en cet écart même où son impossible fondation nous laisse. Raison pour laquelle il ne peut y avoir à ses yeux « d'éthique avant l'éthique », car c'est l'ipséité du soi qui s'atteste elle-même, dans la succession des positions individuelles et communautaires par lesquelles elle s'interprète moralement, habitant ainsi de son engagement même la déficience de tout fondement³.

Mais la question que pose Lévinas est de savoir si le *Cogito*, de l'écart même où il se tient, ne rencontre pas dans la lumière de l'expérience certaines conjonctures qui le mettent en relation à de l'incontenable. Un incontenable dont la pensée ne peut penser l'intrigue réfractaire en termes de corrélation et d'enchaînement aux significations d'un « monde ». Mais un incontenable avec lequel la pensée se trouve pourtant en relation d'irrectitude — comme si elle cernait un inenglobable qui s'absout, dans le dérangement d'une signifiante ne se synchronisant pas avec le discours qui cherche à la désigner. De telles conjonctures se rencontrent dans la relation à l'en face du visage, à l'in-connu de la mort, à l'in-saisissable du présent vivant, à l'in-oui du dire d'avant le dit, à la dé-mesure de l'idée de l'Infini. À chaque fois du *sensé implicite* déborde le *Cogito* et le met en question à partir d'une extériorité qu'il ne peut, dans l'investissement de sa visée, assembler par l'aperception du « je pense ». Préalablement à tout déploiement herméneutique de soi, le *Cogito* est requis de se laisser débouter de soi par ce qui, en lui, laisse trace de signifiante tout en demeurant irré-

3. Dans une étude intitulée « La raison pratique » (reprise dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil [coll. « Esprit »], 1986, p. 237-259), Ricœur donne un bon exemple de cette reconquête du *Cogito* brisé à propos de l'agir humain — occasion pour la philosophie de procéder à une recapitulation critique de son propre héritage. Il part des théories contemporaines de l'action qui assimilent la raison pratique aux conditions d'intelligibilité d'une action sensée dont un agent quelconque peut rendre compte à un autre que lui-même. Le *Cogito* est donc d'emblée lié à la médiation langagière d'où émerge, dans une sémantique spontanée de l'action, la notion de *raison d'agir*. En énonçant ses motifs, celle-ci bascule dans le *raisonnement pratique* qui implique un *ordre des raisons d'agir* où se comble la distance entre une désirabilité première et la justification de l'action effective. Mais cette dernière rencontre alors l'espace culturel et structuré d'une médiation symbolique des *règles* et des *normes* admises lui conférant une lisibilité sociale positive ou négative. La texture de l'action devient « texte » affronté socialement à des prétentions normatives qui peuvent s'opposer. Le *Cogito* se voit ainsi creusé d'un nouvel espace réflexif où la raison pratique est contrainte de se soumettre à un *jugement arbitral* qui ultérieurement donnera son fondement au *droit*. Au nom de quelle légitimation ? Ici se glisse le recours nécessaire au *système philosophique*. Mais lequel ? La préférence raisonnée du désir délibératif chez Aristote ? La moralisation de la liberté pratique par l'impératif catégorique chez Kant ? Ou, comme chez Hegel, la conception dialectique de la volonté qui se rend particulière tout en restant universelle au cœur de la *Sittlichkeit*, et qui, se prolongeant à travers les institutions familiales et économiques, finit par trouver dans l'État la manifestation de l'Esprit objectif dans lequel s'incarne la synthèse de la liberté et du droit ? Ricœur, quant à lui, refuse cette hypostasie hégélienne du *Geist* destinant la raison pratique à sombrer dans l'implicite totalitarisme que comporte l'idée que l'individu se sait dans le droit de l'État, qui lui-même se sait dans l'Esprit objectif. Il lui préfère une herméneutique du *Cogito* en écart avec lui-même et qui doit affronter ce qui lui résiste dans la *fonction critique* qu'accomplit la raison pratique pour mesurer les distorsions par lesquelles de légitimes objectivations institutionnelles du lien communautaire finissent par virer en intolérables aliénations.

Cette position est forte et généreuse. Toutefois la question posée par Lévinas demeure : la raison pratique issue du *Cogito* en écart avec lui-même, ne doit-elle pas trouver le fondement de sa légitimation en deçà, avant d'être en boucle herméneutique avec elle-même ?

ductible à son emprise. Il découvre que se peuvent ainsi un *au-delà de Transcendance* et un *en deçà éthique* dont il n'est pas le commencement souverain.

Le modèle formel d'une « pensée vouée à penser plus qu'elle ne pense » articulant au cœur du sujet sa possible rencontre avec la Transcendance, se trouve déjà implicitement dégagé dans la troisième *Méditation* cartésienne⁴. Descartes y conduit le raisonnement suivant. Dès que le *Cogito* prend conscience de l'idée de l'Infini en quoi se résume l'idée de Dieu, le *je* qui pense dispose de deux réalités en une même idéalité. La réalité objective de l'idée de Dieu. Et la réalité initiale du *je suis*, devenue « je-suis-pensant-l'idée-de-Dieu ». On peut donc, en termes husserliens, distinguer la *cogitatio* (ou noèse : *je* qui suis pensant l'idée de Dieu) et le *cogitatum* (ou noème : l'idée de Dieu que je suis pensant). Le *Cogito* assiste alors à l'extraordinaire dépassement de son être par ce qu'il pense dans le *cogitatum*. Il se découvre déjà habité par un Infini qui ne peut provenir de lui dans la *cogitatio* et qui est donc, ajoute Descartes, contemporain de sa création. Lévinas va encore radicaliser l'argument. Il souligne que ce que nous nommons « idée de l'Infini » n'est autre que la *relation* que le « je pense » entretient avec l'Infini *qu'il ne peut contenir*. L'exceptionnel de cette relation est que ce qui est pensé dépasse l'idée qui le pense, donc *conserve son extériorité*. Toutefois si l'Infini ne rentre pas dans l'idée de l'Infini parce qu'il la déborde, il ne s'annule pas pour autant dans l'idée qui le pense. Il *s'en absout* seulement, en se dérochant à ce qui veut l'amener à la « présence » de l'idéalité, c'est-à-dire au savoir de son « être ». C'est sous la modalité de ce *retrait* que l'idée de l'Infini est « *mise en nous* ». Or le renversement de la présence à soi du *Cogito* par un « inenglobable mis en lui », dessine la figure même de notre *relation à la Transcendance* telle qu'elle va jouer sa mise dans les diverses conjonctures énumérées précédemment — en particulier dans la relation à autrui en tant que visage. Et c'est par ce renversement également que peut se nouer au creux de la présence à soi du *Cogito*, l'intrigue d'un fondement éthique d'avant toute éthique constituée. Car le ne-pas-se-laisser-englober est aussi une exceptionnelle relation de non-indifférence de la Transcendance à l'égard du sujet humain. En se soustrayant à sa prise, elle le creuse d'une faim de l'Infini, c'est-à-dire d'un désir de l'Autre qui n'engloutisse pas son objet. Et si l'on peut montrer que cette même Transcendance luit d'une proximité qui s'absente dans le visage du prochain, alors se donne à penser l'impensé d'un retournement par lequel l'Infini incline le désir qu'il appelle en l'orientant vers autrui, à partir de l'insu d'une responsabilité indéclinable qui ne commence pas dans le *Cogito*.

2. L'en face du visage est une conjoncture où se produit la manière dont autrui se présente *kath'auto*, par lui-même, à partir de son invisible altérité, en dépassant d'emblée l'idée de l'autre en moi. Cela signifie qu'en tant que tel, le visage n'est pas « vu ». Il n'est pas un *vu* de la visée intentionnelle. Car ce qui est intentionnellement visé, investi et amené à la représentation par l'aperception du « je pense », vient, à

4. René DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 40), 1953, voir notamment p. 294-300. On n'oubliera pas que la méditation cartésienne se détache sur l'arrière-fond de l'argument ontologique de saint Anselme et de sa formulation concernant Dieu : « *Id quo majus cogitari nequit* ».

travers le pensé en tant que pensé (le noème), satisfaire l'aspiration de la visée du « je pense » (la noèse) qui veut rendre l'autre « présent » au moi en le comprenant comme un « être présent » embrassé par la pensée à titre de contenu (formes et traits d'une figure, poses et contenance d'un masque social, portrait d'une physionomie, etc.). Or le visage déborde une telle visée. Il se manifeste comme incontenable. Son irruption dans l'apparaître est quelque part défection du phénomène — une « ép-a-phanie » dans l'épiphanie de ce qui est mis en lumière. Tel un au-delà de la « vision » que j'en prends — et toujours susceptible d'être confondu avec cette vision —, le visage ne cesse de se dévêtir de sa manifestation. En tant que tel, il s'absout de la « présence » identifiée par le *Cogito*. Mais son altérité ne disparaît pas pour autant, car en guise de pure proximité inenglobable et sans dévoilement, il s'« ex-pose ». Cette « ex-position » est l'extrême pauvreté de son dénuement, de sa vulnérabilité sans défense, de son délaissement face à la mort toujours possible, de son esseulement devant cet imparable de la mort. En son initiale droiture qui déborde toute constitution ontologique par la visée du *Cogito*, le visage nous rencontre dans un « sans recours » qui témoigne silencieusement, non seulement du désarroi d'être livré à la mortalité, mais surtout du cri étouffé d'un toujours possible « devenir-victime ».

Un impensé implicite se donne ici encore à penser. Et, à nouveau, il ne peut l'être que par une pensée « vouée à penser plus qu'elle ne pense ». Car la voie d'accès en est une injonction irrécusable qui déboute hors d'elle-même la visée de la conscience. Ce qui « à première vue », dans la multiplicité infinie et anonyme des faces humaines, ne me concerne que de loin et en définitive sous l'aspect de l'éloignement « ne me regarde pas », soudain dans le visage en tant que tel « me regarde ». Comme si la mort invisible à laquelle fait « face » l'invisible altérité d'autrui, était mon affaire. Comme si cette mort « me regardait » avant sa confrontation avec moi, avant d'être la mort qui me dévisage moi aussi. Et cela sans que mon « re-gard » n'en puisse rien « garder » sinon une assignation à la responsabilité sans déroboade possible, dont l'implicite commandement « Tu ne tueras pas » formalise le dire silencieux, signifié avant tout dit, et à l'égard duquel le *Cogito* « se voit » désormais l'obligé. À la visée vers l'être d'autrui, se substitue une élection à la responsabilité venue par le visage de l'autre. Cette *modalité d'élection* contourne la souveraineté réflexive et intentionnelle du sujet. Elle l'ouvre à un fondement éthique d'avant l'éthique, et à une in-condition de soi au cœur même de la liberté. Avant que d'être sujet du *Cogito*, « je » est le « me voici » d'une élection dont — inouï renversement — la *révélation* se fait par celui qui la reçoit ! La pensée « vouée à penser plus qu'elle ne pense » doit aller jusque-là. Elle doit cerner dans l'élection de ce qui « me regarde » dans l'en face du visage, un dénudement du sujet impérial de la conscience, appelé à se déboîter de sa persévérance en soi, à se vider de son particularisme s'exaspérant souvent en égoïsme ou en rapports de forces prêts à la lutte, pour — dans le mouvement de cette kénose — témoigner au cœur du soi d'un au-delà du sujet signant sa relation à l'Infini, à l'Un indéclinable dans la trace duquel le *je* dépris de lui-même se reçoit en tant que quel-qu'un, dans l'unicité d'une responsabilité de l'un-pour-l'autre. Ce qui est ainsi mis au jour dans l'élection du sujet par l'assignation du visage, c'est une *ultimité éthique* qui fonde — d'au-delà du sujet et dans une sujétion d'allégeance au Bien soustraite à

l'ostension du visible — la responsabilité du *Cogito* telle qu'elle se constituera ensuite en raison pratique et en éthiques particulières. Le Bien dont il s'agit n'est pas un « contenu » — pas plus que le visage n'est un « vu ». Il est la pesée, l'anarchique poids de gloire de la Transcendance, dont pèse le « ne-pouvoir-se-dérober » dans chaque situation concrète où est en jeu l'abandon de l'humain à son sort de victime. Il offre à la visée éthique du *Cogito* brisé et sans fondation, le fondement en surplomb d'une *utopie* de « l'humain-voué-au-Bien » dans la responsabilité pour l'autre humain — « hors lieu » d'une assignation éveillant le psychisme sans commencer en lui, mais *révéland* ainsi à la subjectivité dé-posée de soi son *ouverture messianique*. Ouverture que dessine cette passée de « l'Autre-dans-le-même » qui à la fois destitue et réinsti-tue la responsabilité, dans la trace non thématizable d'un Bien orientant l'effort éthique de sa promesse. L'énigme « messianique » de l'ipséité consiste, pour elle, à porter l'unité de l'Être et son inhérente violence à partir d'une ouverture éthique qui, de par sa non-indifférence envers autrui, supporte le social, le transforme et l'oriente vers une paix espérée — le *shalom* qu'énonce silencieusement l'invite du visage. En cette subreptice « part messianique » de l'humain s'articulent éthiquement, en une commune révélation, le philosophique et le théologique.

3. Toute éthique constituée est une *sagesse pratique*. Elle se construit patiemment dans des champs d'application à chaque fois spécifiques. Les rationalités en œuvre, les valeurs en conflits, les modes de délibérations arrêtés, renvoient toutefois à une légitimation ultime qui échappe, et dont la modernité semble accepter le vide béant. La pensée protestante s'est pour sa part beaucoup abritée derrière la commode distinction wébérienne entre une éthique de responsabilité (dont les décisions nécessaires sont certes éclairées par la sagesse pratique, mais doivent tenir compte des contraintes du réel) et une éthique de conviction (dont l'inspiration venue des sources prophétiques subvertit l'horizon du raisonnablement réalisable). Mais le chemin de pensée que nous avons parcouru montre peut-être que la visée éthique, par laquelle les sujets humains élaborent une sagesse pratique, suppose à la fois l'*attestation du soi* à l'œuvre dans le travail rationnel du *Cogito* et l'*élection du soi* « ordonnant » les mesures pondérées de la conscience à la démesure « messianique » de ce qui commande anarchiquement dans le visage. Attestation et élection se rejoindraient donc dans l'ipséité même du sujet lorsqu'il est engagé dans la réflexion éthique, à la croisée de la rationalité du problème qui se pose et de la pesée de l'assignation qui s'impose. Une légitimité possible se dégagerait ainsi, ouverte sur son prolongement et sa confirmation théologiques.

Dans cette perspective — et pour en rester à l'horizon philosophique de l'éthique fondamentale — l'herméneutique du soi que propose Ricœur trouverait ainsi un appui non négligeable. Prenons l'exemple de la visée éthique de la vie bonne. À la suite d'Aristote, Ricœur montre que le *je*, dans son pouvoir de comparer et de mesurer « en conscience » ses actions, peut — estimant bons les buts de certaines d'entre elles — s'évaluer lui-même et gagner de la sorte une réelle estime de soi. Or celle-ci, dans la rencontre réciproque du tiers, est amenée à se muer en sollicitude pour l'autre à l'intérieur de ce fragile équilibre mutuel qu'est l'amitié. Dans ce trajet réflexif, du soi agissant au soi tourné vers autrui, la sollicitude peut certainement recevoir le

statut d'une *spontanéité bienveillante* intimement liée à l'estime de soi au sein de la visée de la vie bonne. Mais elle ne saurait garantir ce statut par le seul déploiement de sa reprise réflexive épousant l'initiative du *Cogito*. Trop de cruautés et de méchancetés ordinaires démentent le « spontané » d'une telle sortie hors d'un mal élémental qui nous rive aux forces de l'Être. Au cœur même de la sensibilité et de la vulnérabilité à travers lesquelles s'éprouve la sollicitude, l'émergence d'une spontanéité bienveillante doit trouver, en nous, l'appui d'une élection qui échappe à la conscience, mais la voue, sans démission possible, à veiller au Bien dont la bienveillance découverte se fait alors l'écho. La visée éthique du *Cogito* rejoint de la sorte son ouverture messianique, qui la fonde en guise d'utopie de l'humain.

Il en va de même si, dans la notion kantienne de *respect* dû aux personnes, on élève l'estime de soi en norme universelle et contraignante, selon la réciprocité de la Règle d'Or. Car ce passage à la normativité doit surmonter l'inégalité des positions sociales de force ou de faiblesse entre lesquelles se glisse tout le cortège des figures du mal et de la violence. Or contre l'injustice du pouvoir, l'exclusion économique, la torture ou les terreurs de la guerre, en quel point d'appui ultime et irrésorbable l'ipséité du sujet trouvera-t-elle la *force* d'attester son choix inamissible pour la justice, le respect, la dignité et le non-abandon d'autrui ? La visée éthique de la conscience, dans sa tâche rationnelle de mesure et de pondération prévalente, ne suffit pas. Il faut, en désintringement de son rapport à l'Être et préalablement à lui, le point d'appel d'une *obligation d'élection* qui atteste de l'irrémissible justesse du Bien que formalise la catégorie de respect. Élargissement nécessaire de l'ipséité du sujet à l'horizon « messianique » des engagements qu'il assume !

Enfin, si en référence à la *Sittlichkeit* hégélienne, on pense devoir reconnaître — entre l'idée abstraite de liberté et son effectuation — le lien organique d'une moralité concrète qui transparaît dans les institutions et l'« esprit d'un peuple », la question des raisons dernières d'une dissidence politique face aux dérives totalitaires se pose. Ricœur lui-même écrit : « Pour nous, qui avons traversé les événements monstrueux du XX^e siècle liés au phénomène totalitaire, nous avons raison d'écouter le verdict [...], autrement accablant, prononcé par l'histoire elle-même à travers la bouche des victimes. Quand l'esprit d'un peuple est perverti au point de nourrir une *Sittlichkeit* meurtrière, c'est finalement dans la conscience morale d'un petit nombre d'individus, inaccessibles à la peur et à la corruption, que se réfugie l'esprit qui a déserté des institutions devenues criminelles⁵. » Mais d'où se trouve fondée une telle dissidence ? La simple analyse politique ou le sursaut de la conscience morale ne sauraient suffire. Il faut, à l'ancrage pré-originel du sujet, l'irrésiliable signifiante d'élection d'un « se-donner-pour », d'où l'engagement concret de la liberté peut risquer sa vie, comme porté par le Bien dont, ainsi, il se revêt. Kénose « messianique » de l'ipséité, subvertissant la persévérance à être de son propre *Cogito* pour témoigner de la Transcendance de l'Infini contre le mal !

5. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 298.

L'éthique avant l'éthique s'ouvre ici à la possibilité de son prolongement théologique dans le registre de la foi chrétienne. Car la messianité du Christ n'est point une seigneurie de la souveraineté, mais de la kénose. L'*eph hapax*, le une fois pour toutes de la Croix, n'est pas un simple mourir « à la place de », mais la manifestation que, dans le don de soi, se révèle la vérité et de Dieu et de l'humain, au secret de l'Un-pour-tous-les-autres. L'incarnation du Verbe n'est point une immanентisation du Transcendant, mais, sous la modalité du déroberment, la révélation dans le « me voici », d'un Je Suis qui ne se laisse pas enfermer dans le dit qui en témoigne. C'est pourquoi le kérygme n'est pas discours *sur* Dieu, mais appel à la *metanoia*, à un « autrement que voir » qui ébranle la conscience du sujet et la déplace vers une suivance éthique dans la trace de la grâce. Il vient fonder, par le Visage du Christ, l'éthique avant l'éthique. Celle qui prend corps dans la Passion, où, dans l'extrême passivité du subir, la violence victimaire est renversée en prise sur soi responsable de la persécution du persécuteur. Ce qui résiste ici à toute saisie du *Cogito*, rouvre l'histoire à sa messianité au cœur même du sujet humain et se révèle comme résurrection dans le témoignage d'un autrement dit. En sorte qu'on peut interpréter l'Évangile chrétien comme la venue de l'Un — origine irréprésentable de la bonté du Bien dans la paternité du Père — se faisant commencement dans l'énigme messianique de l'ipséité du Fils, Visage parmi nous du dépouillement kénotique où chaque *un* est rendu, par l'Esprit, à la responsabilité pré-originelle de l'amour du prochain.

Ainsi anthropologie et théologie trouvent-elles à s'articuler au fondement éthique d'avant l'éthique où l'U-topie de Dieu rejoint celle de l'humain.